

об иерархии различных видов опыта – вне зависимости от того, какому из этих видов отдается предпочтение в том или ином случае. Признание событийного характера опыта странным (вывернутым наизнанку) образом возвращает нас к установке, «работающей» в античной онтологии: «быть – значит быть Единым». Теперь, однако, это единство осмысливается как вариативное, т. е. единство в инаковости: «быть – значит быть (всегда) иным». Эта установка требует отказа от разграничения «чистого опыта» (как бы он ни понимался) и внеопытного знания – как некоей формы, «имеющей место» наряду с опытом. Именно эту невозможность отделить одно от другого и обнаруживает «феноменологический переворот», инициированный Гуссерлем. Смысл этого переворота – во всей его парадоксальности – точно формулирует Ж. Деррида: «Феноменология оказалась способной продвинуть формалистское требование к его крайнему пределу и критиковать весь предшествующий формализм только на основании постигающего бытия как самоприсутствия, только на основании трансцендентального опыта чистого сознания. Тогда, возможно, не существует никакого выбора между двумя линиями мышления, наша задача состоит, скорее, в том, чтобы подвергнуть сомнению кругообразность, которая бесконечно сводит одно к другому»<sup>12</sup>. Противопоставление эллиптического (смещающего) движения кругообразному как раз и представляет собой радикальное изменение онтологической установки, связанное с отказом от самой идеи онтологии как «учения о бытии» (предполагающего определенность, фиксированность опыта). Только в этом постоянном отказе и сохраняется возможность бытия и мышления, а, следовательно – обретения опыта. Фиксация последнего, таким образом, оказывается также фиксацией возможностей мира – бесконечно разнообразных, но при этом всегда нуждающихся в реализации, о-существлении. Последнее – тот самый эллиптический «сдвиг» – и есть то единственное, что никогда не может стать опытом, будучи (точнее, становясь) всегда новым.

## ЭМПИРИЗМ ПРОТИВ СЕНСУАЛИЗМА

**Д. В. Анкин**

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

*«Психее присущ самовозрастающий Логос»  
Гераклит*

Обычно понятие эмпиризма ассоциируется с сенсуалистической позицией. Для подобной ассоциации есть, конечно, свои

<sup>12</sup> Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 167.

основания, однако представляется, что это основания, главным образом исторические. В Новое время развитие теории познания, как убедительно показывает Ричард Рорти в своих работах<sup>13</sup>, развивалось вокруг идеи индивидуального разума в качестве субъекта познания. Именно индивидуальные чувственные и интеллектуальные способности считались основой человеческого опыта. Элементы социальности, коммуникации, если и присутствовали, то в весьма обобщенном и в весьма идеализированном виде, как, например, в понятиях «трансцендентальной субъективности», «идеи», «восприятия» и т. д.

В современной философии мы имеем ряд несенсуалистических толкований опыта, как в самой философии: прагматизм, критический рационализм, инструментализм и т. д., так и в цикле конкретных дисциплин, называемом когнитивными науками, связанных с развитием информатики, психологии, социологии, лингвистики. Указанные теоретические направления (как в философии, так и за ее пределами) хоть и не согласуются уже с сенсуалистическими трактовками опыта, но от эмпиризма ни в малейшей степени не откажутся.

Начнем с философии. В качестве примера собственно философской позиции указанного типа можно привести философию критического рационализма К. Поппера, Х. Альберта и их последователей. В критическом рационализме мы встречаем убедительную критику сенсуалистической позиции, исходящей из индивидуального чувственного опыта. В частности, К. Поппер в своей работе «Предположения и опровержения» стремится показать, что индивидуальный чувственный опыт имеет значительно меньшую ценность чем, например, традиция<sup>14</sup>.

Сказанное не означает, что Поппер допускает принятие традиции на основе одного лишь авторитета. Совсем наоборот, к традиции следует подходить не менее критически, чем к индивидуальному чувственному опыту: если мы стремимся к совершенствованию традиции, мы должны искоренять все, что этому совершенствованию мешает – должны преодолевать все сковывающие и мешающие жизни табу, все вводящие в заблуждение предрассудки и т. д. Если любим и желаем совершенствования, то неизбежно все мешающее и несовершенное критикуем.

Можно согласиться с Карлом Поппером, что из подобной критики традиции наука и зарождается, а вовсе не из «накопления наблюдений», столь излюбленного всеми сенсуалистами. Наука есть

<sup>13</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. ; науч. ред. В. В. Целищев. Новосибирск, 1997.

<sup>14</sup> Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / пер. с англ. М., 2004.

критическое отношение к традиции, и это главным образом отличает ее от мифа. В подтверждение мысли Поппера, вспомним слова Гераклита Эфесского: «Гомера следовало бы пороть кнутом». Не из жестокости такое сказано, а для символического выражения мысли о необходимости правильного, совершенного, соответствующего действительности толкования богов. Похоже, что из воздвигнутого Гераклитовым Кнутом мифа наука и родилась.

Вслед за К. Поппером, Ханс Алберт критикует идею «источников» достоверности наших знаний вообще, и чувственных источников в частности. Х. Альберт убедительно демонстрирует неприемлемость классической дихотомии эмпиризм/рационализм, однако и его замена данной дихотомии на дихотомию сенсуализм/интеллектуализм также не представляется вполне удовлетворительной. Действительно, термин «интеллект» отличается от термина «рацио» лишь своей «национальной принадлежностью» (первый – латинский, второй – греческий), а для теории, согласитесь, это (национальные, половые, возрастные и прочие признаки) не слишком серьезное отличие. С критикой Ханса Альберта также нельзя не согласиться – рационализм несколько не «разумней», чем эмпиризм, и термин «рацио» надо бы – для честности – убрать, или, хотя бы, сильно ограничить, прочно привязав его к «порочной», отвергаемой критическими рационалистами идее «источников». Действительно, термин «рационализм» слишком многозначен – можно вспомнить еще этический рационализм, рациональность действия (поступка) и т. д.

Каковы же аргументы противоположной стороны? Развивая сенсуалистические идеи Дж. Локка, Дж. Беркли аргументирует фундаментальный характер чувственного восприятия через идею специфического характера данных того или иного органа чувств. Согласно Беркли, слышать можно лишь звук, поскольку слушать какими-либо иными органами чувственного восприятия, кроме органов слуха, мы не можем, постольку мы не можем сказать, что звук это некие «волны», ведь для восприятия волн нужны уже какие-то иные органы чувств (например, зрение, или осязание). Говорить, что «я услышал волну» вроде бы не совсем даже корректно.

Однако Беркли ошибался. Против сенсуалистического понимания опыта говорит современная когнитивная наука. Это касается, прежде всего, трактовки чувственного восприятия на уровне наших ощущений. В сенсуализме ощущение полагалось в качестве чего-то определяемого устройством чувственных органов человека, современные же исследования говорят иное. Оказывается, в мозгу нет никаких чувственных образов, специфических для того или иного телесного органа человека. Так, например, человек может прекрасно смотреть не только глазами, но и языком, если на язык подавать

с наблюдающей камеры кодируемые сигналы. Слепой человек сумел совершить с подобной – смотрящей его языком – камерой восхождение на Эверест. Уши, глаза, руки для мозга ничего не значат, одна из признанных современных теорий (создатель – Вернон Манунксат, 1979)<sup>15</sup> утверждает, что все поступающие в мозг сигналы (совершенно неважно – от какого телесного органа) обрабатываются головным мозгом по одному и тому же алгоритму. Эта теория успешно объясняет отсутствие какой-либо пространственной локализации сигналов от специфических органов чувств. Так что слушать можно даже щупальцами, если, конечно, таковые у человека по той или иной причине появятся.

Итак, существует достаточно аргументов против того, чтобы считать сенсуализм удовлетворительной трактовкой опыта. С другой стороны, существует также достаточно аргументов, чтобы придерживаться эмпиризма в эпистемологии (как мы это видим на примере когнитивной науки и философии критического рационализма). Следует ли отсюда, что мы должны принять антииндуктивистскую позицию, характерную для критического рационализма? Следует ли, что мы обязаны считать гипотетико-дедуктивный метод единственным эффективным методом научного познания? Мне представляется, что подобные выводы не обязательны.

Карл Поппер полагал, что ему удалось сформулировать аргументы, опровергающие возможность индукции, он считал индукцию в области эмпирических наук не более чем иллюзией. Мы намерены показать, что: 1) не все аргументы Карла Поппера против индукции являются корректными; 2) метод «проб и ошибок», как эволюционистская вариация гипотетико-дедуктивного метода не является единственной возможностью человеческого познания.

Рассмотрим наш первый тезис.

Против индукции Поппер выдвигает три типа аргументов: а) психологические; в) исторические; с) логические. Не отрицая возможную силу первых двух типов аргументации, следует все же признать, что они не могут выступать в качестве оснований дедуктивного опровержения возможности индукции. Поэтому мы сосредоточим внимание на последнем типе аргументов (на логических аргументах) Карла Поппера против индукции, как они представлены в работе «Предположения и опровержения»<sup>16</sup>.

Поппер отталкивается от тезиса Д. Юма о логической невозможности противоречия между будущим опытом и прошлым опытом. Но тогда логически невозможно, чтобы будущий опыт противоречил прошлому опыту плюс то, что из прошлого опыта логически

<sup>15</sup> См., например, книгу: Хокинс Дж., Блейкли С. Об интеллекте. М., 2007.

<sup>16</sup> Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / пер. с англ. М., 2004. С. 318–319.

выводимо (это теорема логики). Отсюда следует, что если законы Ньютона из опыта логически выводимы, то никакое будущее событие им противоречить не может. Однако в подобном случае невозможны никакие предсказания на основе законов Ньютона, ведь любое будущее событие в равной степени оказывается логически возможным. Например, с логической точки зрения одинаково возможно и то, что завтра будет солнечное затмение и то, что завтра не будет солнечного затмения. Выходит, что Ньютон допускал не просто ошибку – историческую, психологическую (как вполне могло бы быть), но допускал логическую ошибку, утверждая, что получил свои законы на основе опыта.

Я полагаю, что вполне правдоподобно (исторически, психологически), что Ньютон ошибался, но я также полагаю, что принцип индукции может и не заключать в себе ошибки логической (а может, конечно, и заключать таковую), т. е. я полагаю, что третий аргумент К. Поппера ошибочен, что Поппер не доказал логическую невозможность индукции (пусть даже она логически невозможна на самом деле).

Для доказательства сказанного, советую обратить более пристальное внимание на используемое в аргументации К. Поппера понятие логической возможности. Мне представляется, что для того, чтобы логический аргумент К. Поппера имел свою силу, возможность (или невозможность) должна быть не только логической, но и физической. Неформально проиллюстрировать идею можно, например, так: логически возможно, чтобы в следующую секунду Вы, уважаемый читатель, оказались в иной галактике, а еще через секунду вернулись обратно. Нас не должно волновать, что известные нам законы физики запрещают такое, ибо логически возможно, что физика не стоит на месте, а значит, может и открыть некие фундаментальные законы, допускающие такое перемещение. Поэтому то, что невозможно физически, в свете наших нынешних физических знаний, вполне может быть возможным логически (если физические знания существенным образом изменяться).

Поэтому, если всякое физическое событие будущего является логически возможным, то отсюда еще не следует, что всякое физическое событие будущего допускается законами физики (и законами Ньютона, в частности), как то пытается вывести К. Поппер в собственном аргументе. Если мы желаем изучать область физически возможного, нам необходимо выходить за рамки чисто логической возможности, необходимо переходить от априорно (=логически) возможного к той или иной форме возможного на некоторых реальных основаниях (т. е., в конце концов, на тех же опытных основаниях). Чего К. Поппер в собственном аргументе не делает.

Аналогичным образом дело обстоит с обратным отношением между вероятностью и мерой информационного содержания теоретических положений, в смысле «ценности их неожиданности», которое оказывается справедливым лишь в области априорной вероятности<sup>17</sup>.

Теперь рассмотрим наш второй тезис.

«Пробы», которые осуществляет познающий разум, не являются совершенно случайными и произвольными. Мы уже видели – на примере результатов когнитивных наук, – что познают вовсе не телесные органы человека, получающие ощущения (ощущающие органы могли бы быть и совершенно иными, при тех же познавательных результатах), а именно разум. Это позволяет предполагать, что в рамках индуктивного обоснования работает что-то вроде принципов абдукции Ч. С. Пирса. Мы умеем как-то отбирать наиболее интересные гипотезы, а не просто механически перебираем все имеющиеся, все логически возможные объяснения.

Разум более свободен от органов человеческого чувственного восприятия, чем это представлялось даже Канту. У Канта сохраняются антропологические детерминации познания в идеализированной форме его трансцендентализма, согласно которым существует жесткая зависимость результатов человеческого познания от устройства «органов» человеческого познания (чувств и интеллекта). На основании постулирования границ у человеческих познавательных способностей, Кант утверждает наличие «границ познания». Границы разума – понимаемого в широком смысле, включая чувственность – детерминируют границы познания.

Антропологические границы не детерминируют познавательные границы, границы опыта не определяют границы познания. Теоретическим основанием данного тезиса может быть многофакторность процесса человеческого познания. Помимо столь внимательно изучаемого в классической философии Разума, большое значение имеет социальная организация познания, средства коммуникации и технические средства. Поэтому даже если и существует зависимость нашего познания от нашей телесной конституции, от антропологических факторов (хотя бы в области устройства головного мозга), эта зависимость не является линейной, а это значит, что мы не имеем оснований утверждать, что границы телесной организации однозначным образом детерминируют границы познания. Сказанное не отменяет того, что позиция Канта представляется наиболее корректной и наи-

---

<sup>17</sup> См.: Хинтика Я. О подходящих (попперовских) и неподходящих способах употребления понятия информации в эпистемологии // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук (Карл Поппер и его критики). М., 2006. С. 291–297.

более адекватной (из классических концепций) современным теориям.

Оказывается, что прямого сходства между тем, что познается и тем как оно представлено в мозгу не существует, к огорчению сторонников любой из версий пространственного изоморфизма между знанием и предметом знания. В силу сказанного, никакая из версий «теории отражения» не представляется адекватной.

Эмпиризм видится вполне корректной философской позицией. Знание должно как-то на опыт опираться, или, хотя бы, быть с ним в согласии. В частности, это прекрасно понимал Кант, проводивший разграничение между мышлением и познанием. Мышление по Канту становится познанием только в случае его опоры на опыт, хотя бы на «возможный опыт». Метафизики же прошлого пытались познавать, на опыт не опираясь, уподобляясь духовидцам.

К сожалению, рационализм менее понятная позиция, к тому же изрядно запутанная многозначностью термина «рацио». Действительно, если мыслитель воздвигнет храм некоему Абсолютному Разуму и будет биться лбом о его ступени, полагая его Непогрешимым Источником Истины, то подобного мыслителя лучше изолировать, чтобы о нем заботиться со всем подобающим уважением к его непостижимому предмету поклонения... Как-то и предлагал И. Кант в отношении духовидцев собственной эпохи.

Классические границы опыта пересматриваются на рубеже XIX–XX вв. основоположником аналитической философии языка Г. Фреге. Что казалось мыслью и относилось к области субъективного у Декарта – представление, переживание и т. д. – перестает быть мыслью у Фреге. Границы объективного и субъективного становятся иными, более точными и более строгими, чем у Декарта (я полагаю, что всякое существенное достижение в области эпистемологии связано с уточнением границ между объективным и субъективным).

Ни внешнее чувственное восприятие, ни внутренний опыт (как бы таковой ни понимался) не способны постигнуть мысль, не способны сказать нам – что бы то ни было – о структуре, или о истинности мысли. Мысль в опыте не постижима, опыт неизбежно, как то было известно уже Аристотелю, субъективен. Из непостижимости мысли в любом из типов человеческого опыта (внутреннего и внешнего) происходит и лингвистический поворот в философии. Смысл этого поворота не в интересе к языку и не в новых методах его исследования, а в том, что только анализ языковой формы есть анализ самой мысли, а все что нам в нашем «внутреннем опыте» нам представляется – не более чем иллюзия ее исследования. При этом языковая форма часто несовершенна и неадекватна выражаемой мысли («учится мысли у языка – все



равно, что учиться мысли у малого ребенка»). Однако ничего иного и лучшего, чем языковое воплощение мысли, у нас просто нет, нет никаких ее «осознаваний» или, наоборот, ее неосознаваемых («бессознательных») воплощений, за исключением логических и лингвистических форм.

Всякий человек считает, что его психические содержания индивидуальны и особенны. Фреге же показывает, что у нас нет, и не может быть оснований ни считать их сходными (с чем каждый радостно согласится), ни считать их отличными от субъективных содержаний других индивидов (а вот это – не очень приятный для нашего самомнения парадокс!). Содержания сознания можно отличить лишь внутри некоторого сознания, в силу их субъективности и онтологической зависимости от носителя данных содержаний. Но никакого общего сознания, охватывающего содержания каких-либо двух различных индивидов не существует и не может существовать. Поэтому мы не только не имеем оснований для утверждений о сходстве психических состояний индивидов, но не можем иметь никаких оснований и для утверждений об их различии.

Мысль не принадлежит психике так же, как ручка не принадлежит руке, которая эту ручку держит. Сознание субъективно и непостижимо, а мысль объективна и постижима через анализ языка. Если бы мысль психике принадлежала – это бы уничтожило всякую науку, ибо наука, не стремящаяся к объективности, Фреге несколько не интересовала (как и большинство из нас, уважаемый читатель). Мысль не может принадлежать области психического в силу субъективности психического и, наоборот, объективности истинностного значения, неизбежно всякую мысль сопровождающего (пусть и не в качестве свойства этой мысли, как в классических концепциях истины – Фреге был метафизиком, если даже не платоником, в отношении бытия истинностных значений). Так происходит выделение мысли из сознания, завершающее классическую философию сознания, и знаменующее переход эпистемологии на основания философии языка (о чем ярко пишет в своих трудах Р. Рорти).

Признание объективно-идеального, «третьего мира» несколько не мешает развитию современного эмпиризма, чуждого сенсуалистическим основаниям классической философии, что мы видели на примере критического рационализма. Если же взять современные версии номинализма (которых мы в статье не касались), то иногда связь с классическими представлениями можно обнаружить, а иногда нет. Связь с классическим сенсуализмом сохраняется в феноменалистических программах исследования языка науки Венской школы, однако уже в прагматистских версиях феноменализма от нее мало что остается – что мы имеем, например, в номи-



нализме Н. Гудмена. Менее выражена связь с классическим сенсуализмом в физикалистских версиях анализа, особенно тяготеющих к холизму (У. Куайн), в которых данная связь иногда совершенно обрывается (Д. Дэвидсон).

## **ПРЕДЕЛ ОПЫТА**

**Д. В. Котелевский**

*кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Очевидно, что понятие «опыт» относится к числу ключевых понятий как классической, так и современной философии. Значимость осмысления данного понятия в том, что в настоящее время, как в целом в европейской мысли, так и в частности в новоевропейской науке происходят парадигмальные изменения, которые заставляют переосмыслить все проблемное поле классической мысли и классической науки. В частности переосмысляются такие понятия как «объективность», «научность». На смену классическому типу мышления и классической науке приходят новые формы. Вместе с переосмыслением проблемного поля философии переопределяются и те понятия, которые были очевидными и не проблематизируемыми в классической философии. К числу таких понятий, которые требуют переосмысления, относится и понятие «опыта». Какой же смысл данное понятие имело в классической новоевропейской философии и науке, какой смысл оно имеет в настоящее время и каковы перспективы его существования в будущем?

Обратимся к истории вопроса. В новоевропейской мысли данное понятие формируется в результате развития классической гносеологии и ее проблематики. Основной проблемой классической гносеологии является поиск достоверных оснований познания. Поиск таких достоверных оснований познания приводит к возникновению двух основных направлений классической новоевропейской мысли – эмпиризма и рационализма. Эмпиризм собственно и закладывает основания понимания опыта как центральной категории, обосновывающей достоверность познания как такового как в рамках эмпиризма, так и во всей последующей классической философии и науке. С точки зрения эмпиризма опыт или точнее его воспроизводимость позволяет зафиксировать объективные структуры бытия. Вернее в опыте объективные закономерности бытия как раз проявляются и фиксируются в виде познаваемых законов. Другой вариант поиска достоверных оснований познания